Ἐν ἀρχῇ ἦν ο λόγος, καὶ ο λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ο λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ η ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ η σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.᾽Εγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ ᾽Ιωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. ᾿Ην τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

APORTES BÍBLICOS
es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

* * *

José E. Ramírez-Kidd, profesor de la UBL, realizó sus estudios de antiguo testamento en Princeton (Th.M.), Jerusalén y Hamburgo (Ph.D.).

παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ ᾽Ιωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ᾽Εν ἀρχῇ ἦν ο λόγος, καὶ ο λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ο λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ η ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ η σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.᾽Εγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ ᾽Ιωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ

Ἐν ἀρχῇ ἦν ο λόγος, καὶ ο λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ο λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ η ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ η σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν

APORTES BÍBLICOS

No. 20, Año 2015

La esclavitud en la Biblia: realidad, metáfora, desafío

Itinerario cultural e histórico de Deut 23.16-17

José E. Ramírez-Kidd

παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν Ἐν ἀρχῇ ἦν ο λόγος, καὶ ο λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ο λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ η ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ η σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ

La esclavitud en la Biblia: realidad, metáfora, desafío

Itinerario cultural e histórico de Deut 23.16-17



José E. Ramírez-Kidd

JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD, costarricense. Theologiae Magistrum, Princeton Theological Seminary (EEUU); Doktors der Theologie, Hamburg Universität (Alemania); estudios de arqueología bíblica, Saint Georges College, Jerusalén (Israel).



Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos No. 20

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Mayo, 2015

Al teólogo africano

Phillip Denhe Mazambara (Zimbabwe)

Compañero y amigo.

Contenido

Presentación

Este Aportes Bíblicos es el producto de un largo proceso de investigación que incluyó también un sabático. El profesor Ramírez-Kidd logró hilvanar este tema de la esclavitud en la Biblia, desde dos ventanas a las cuales logramos asomarnos como son: 1) el contexto bíblico, que marca el paso de la esclavitud como realidad concreta a su transformación en metáfora teológica; 2) el contexto actual, el paso de la categoría teológica al hecho social.

¿Qué razones pudieron dar origen a un texto como Dt 23,16: *"No entregarás un esclavo a su amo que se haya refugiado contigo (huyendo) de su amo"*? Ramírez nos guía de forma pedagógica, literaria y críticamente a considerar esta norma en defensa de individuos no considerados aun personas en su tiempo. La comprensión de Dt 23,16 se amplía a partir de la liberación de Egipto, la gesta del éxodo. Nada más iluminador que la cita del autor:

> Encontramos aquí la imagen del esclavo que huye, como metáfora de la historia propia. En el otro, la comunidad puede verse a sí misma. Ese esclavo que huye es un ser humano que requiere, en su búsqueda de la libertad, la misma misericordia mostrada por Yahvé a Israel en su huida de Egipto.

En este viaje que hemos emprendido con el autor del presente Aportes Bíblicos, nos acercamos al Nuevo Testamento, donde la libertad interior es incorporada al nuevo lenguaje religioso, donde el proceso de interiorización o internalización va a ser fundamental, llevando mucha veces a confundir la libertad religiosa con la libertad política.

La lectura y comprensión del tema nos facilita esa interacción del "mundo de la Biblia" con "nuestro mundo", a través de la literatura clásica, así como de ejemplos cercanos a la realidad de América Latina, donde la concepción de esclavitud no es más una metáfora teológica, sino una realidad que carcome los cimientos de nuestras sociedades. A diferencia de esperar actos de justicia o libertad recibidas como un *favor* concedido por un señor, sea humano o divino, desde la perspectiva de la metáfora teológica, hoy nos unimos a las luchas sociales de distintos grupos organizados para defender los derechos alcanzados.

> Hemos hablado anteriormente de un procedimiento literario por medio del cual un hecho de la realidad social es convertido en una metáfora teológica (teologización). Hay un segundo momento que se vincula íntimamente con este primero y es un ejercicio inverso que podríamos llamar laicización, y que consiste en considerar aquellas realidades sociales implicadas en la realidad contemporánea, con categorías teológicas del mundo de la Biblia.

Para la Escuela de Ciencias Bíblicas es motivo de satisfacción poner a su disposición esta temática, en momentos que escuchamos hablar frecuentemente de *las nuevas esclavitudes del siglo XXI,* constatadas en múltiples formas de discriminación, abuso de poder, trata de personas, trabajo infantil, entre otros, que demandan una relectura bíblica y acciones concretas donde se recree la solidaridad, la ternura y la justicia en equidad.

Violeta Rocha
Directora de la Escuela de Ciencias Bíblicas

Introducción

Una de las afirmaciones centrales de la Biblia consiste en la liberación de la esclavitud en Egipto, acontecimiento fundante de la historia de Israel. A. Neher dirá: "Con la salida de Egipto una hora nueva ha llegado para la humanidad: la redención de la miseria".[1] Llama la atención sin embargo, que las leyes del pentateuco, constitución de esta nueva humanidad, asumen con toda naturalidad la esclavitud y la perpetúan consagrándole numerosas leyes en todos sus códigos. Moisés dirá al pueblo: "Si uno golpea a su esclavo o a su esclava con un palo y muere en el acto, deberá ser castigado; pero, si sobrevive un día o dos, no será castigado, pues era propiedad suya". Ex 21:20s.

Estudios recientes sobre la Biblia, sus textos, personajes y temáticas buscan ver éstos en diálogo con el entorno cultural en donde surgieron, así como con el entorno cultural en donde son leídos hoy. Interesa leer la Biblia en sus coordenadas culturales. Este esfuerzo es conciente de que se requieren distintas sensibilidades para comprender un texto bíblico: distintos sujetos, distintos contextos, distintas situaciones de vida. Un solo acercamiento metodológico no es suficiente, por ello la lectura bíblica está llamada a ser interdisciplinar. En este número estudiamos el tema de la esclavitud en la Biblia enmarcado en dos momentos: el paso de la esclavitud como realidad concreta a su transformación en metáfora teológica (contexto bíblico), y el paso de la categoría

1 Neher, *Moïse* 137.

teológica al hecho social (contexto actual). El desarrollo de esta temática a lo largo de la historia no ha sido lineal, sino marcado por saltos, retrocesos y retrasos. El estudio se organiza a partir de estas categorías.

Resulta desconcertante el hecho de que la esclavitud sea asumida en los textos bíblicos sin ningún matiz crítico (Gn 12:16; Lv 25:44-46; Ecl 2:7; Ef 6:5). Si bien la liberación de la esclavitud en Egipto es, en palabras de G. Gutiérrez: "el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna"[2], el autor que consigna la ley citada, lo hace sin ver en ello nada censurable, nada que inquiete su conciencia. El mismo Ángel del Señor no tiene reparo alguno en decirle a Agar, *la esclava que huye*: "Vuelve a tu ama, sométete a ella" (Gn 16:9b; Cf. Tit 2:9). Tan natural resulta a ojos de los autores bíblicos la esclavitud, que la consagran como metáfora religiosa:

"*Lo mismo que los ojos de los esclavos*
miran la mano de sus amos,
lo mismo que los ojos de la esclava
miran la mano de su señora,
nuestros ojos miran a Yahvé, nuestro Dios,
hasta que se apiade de nosotros." Sal 123:2

2 Gutiérrez, *Teología* 204.

"La comparación del piadoso con el esclavo, dirá H. Gunkel, es característica de la Biblia".[3]

Hay otro hecho significativo en este tema, más desconcertante aun, y es que el lector/a modernos lo estudian sin percibir, ellos tampoco, nada escandaloso en él. Se estudia *la esclavitud*, como se estudiaría el tema de "la luz" o "la bendición" en la biblia. Los diccionarios bíblicos tratan el tema en forma eminentemente descriptiva.

Con todo, hay en la Biblia otro tipo de textos sobre la esclavitud que vislumbran realidades adelantadas a su tiempo. En el resumen de sus argumentos de defensa, Job hace una afirmación sorprendente:

"*Si atropellé los derechos de mi esclavo*
o de mi esclava en sus pleitos conmigo,
¿Qué haré cuando Dios venga a juzgarme?
¿Qué le responderé cuando me interrogue?
¿No los formó Dios en el vientre materno igual que a mi?
¿No fue el mismo quien nos modeló en su seno?" (31:13-15)

Admitir que un esclavo puede discutir con su amo, que este hecho se basa en la igualdad fundamental entre ellos en tanto que seres humanos, y hablar de un "derecho del esclavo" (משפט) son, todas ellas, cosas impensables en aquel entorno y lo seguirían siendo muchos siglos después.

3 Gunkel, *Psalmen* 584.

I. Saltos:
Un texto excepcional



tro de estos textos, de una originalidad excepcional, es la norma de Deuteronomio 23:16-17:

> 16: *"No entregarás un esclavo a su amo que se haya refugiado contigo (huyendo) de su amo.*
> 17: *Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien. No lo oprimirás."*

El v. 16 prohíbe a un israelita entregar al esclavo que haya huido de su amo buscando asilo en su medio.

16a Prohibitivo	No devolverás un esclavo a su amo
16b Condicional	cuando huya a ti de su amo.

El v. 17 detalla lo que debe hacerse en el caso de que esta situación efectivamente se presente y prevé que: (a) el esclavo que huye viva en medio del pueblo de Israel; (b) no debe ser oprimido; "oprimido" debe entenderse aquí en el sentido de *devuelto a su amo*.

17a Condicional	El vivirá contigo en tu medio.
17b Prohibitivo	No lo oprimirás.[4]

Esta norma forma parte de la sección 23:15 — 25:19, que destaca algunas responsabilidades de los miembros de la comunidad para con personas marginales, entre ellas los esclavos. El texto va

4 Cardellini, *Gesetze* 278.

dirigido a un varón con posesiones, es decir libre y solvente. Se identifican dos binomios de personajes: por una parte, el binomio explícito "amo/esclavo", que constituye el tema de la norma; por otra, el binomio implícito "legislador/ciudadano", es decir: emisor de la norma y su receptor, implicados en la expresión (*Yo te* digo:)"No entregarás…". El texto asume que el sujeto que habla aquí es *Yahvé* mismo, mediado por la figura de Moisés que transmite sus palabras. La forma verbal "No entregarás *tú*…" (2 pers. sing.), señala al *israelita* a quien *se dirige* la norma; en sentido amplio, un sujeto colectivo, ya que es a la comunidad a quien se dirigen las leyes.

1. ¿Es realmente Dt 23:16 un texto *jurídico*?

En los códigos de derecho mesopotámico, como el de Hammurabi, las normas sobre los esclavos forman parte del capítulo sobre *atentados contra la propiedad*. Por ello, las leyes que tratan sobre esclavos fugitivos son leyes que protegían la propiedad del amo del robo. Dado que el derecho israelita se inscribe dentro de la tradición jurídica mesopotámica, y que comparte con ella temas, formulaciones y principios, llama la atención esta desviación en un tema tan sensible desde el punto de vista económico.

Si pensamos en los fines del derecho, la ley está allí -entre otras cosas- para proteger *los bienes del propietario*, en este caso, *su* esclavo. Pero existía también para proteger algo más decisivo aun: *el orden jurídico* que daba existencia y forma a la comunidad y a su *orden social*. La jurisprudencia representa una clase social determinada que es, precisamente, la que promulga dicho derecho, y cuyos intereses quedan amparados por ese orden jurídico. Los "Diez Mandamientos" por ejemplo, se dirigen a aquellos ciudadanos israelitas libres, a quienes se recuerda que no deben codiciar la *casa* de su prójimo, ni su *campo*, ni su *esclavo*, ni su *esclava*, ni su

buey, ni su *burro*, ni nada de *cuanto le pertenece*. "Prójimo" es aquí el varón libre, propietario de muchos bienes, semejante a él.[5] No cualquier "hijo de vecino", por decirlo así.

En razón de lo anterior, las leyes del antiguo Oriente castigaban severamente la ayuda que una persona pudiese brindarle a un esclavo fugitivo. Esta ayuda era vista como una forma de enriquecimiento ilícito por parte de terceros, que se beneficiarían con la adquisición de este bien. Por ello, el derecho que tiene el israelita propietario a los beneficios aportados por el trabajo de su esclavo, no puede ser usurpado por la huida de éste, ni tampoco por la ayuda que otros le brinden para este fin.[6] Si tomamos en cuenta que una ley no puede desautorizar la estabilidad del orden social que ella misma pretende sustentar, y eso es precisamente lo que hace nuestro texto, cabe entonces preguntarse: ¿Es realmente Dt 23:16 un texto *jurídico*?

Es de asumir que esta norma, más que una ley en sentido estricto, fue originalmente una *petición de tipo sapiencial*, un apelo a la conciencia del israelita libre para dar asilo al esclavo fugitivo.[7] Este carácter más sapiencial que jurídico de la norma, lo confirman otros detalles:

(1) El hecho de su similitud con una formulación como Pr 30:10: "No calumnies a un esclavo ante su amo".

(2) El hecho de ser una norma *única*, es decir sin paralelo alguno en todo el AT. No sorprende que al ser una norma que atenta contra el *derecho de propiedad* del israelita, ésta no encontrara

5 Sobre este tema: Crüsemann, *Preservação* 23-29.

6 Rose, *5. Mose* 206.

7 Weinfeld, *Deuteronomy* 272s.

resonancia en la tradición (la frase aparece sólo en un estrato redaccional de Deuteronomio).

(3) Más aún, la norma no sólo carece de paralelo sino que se revierte en textos posteriores. Ben Sirá, un par de siglos después, dirá: "Si tienes un solo esclavo, trátalo como a un hermano, porque lo necesitas como a ti mismo. Si lo maltratas, y levantándose, se escapa, ¿por qué camino irás a buscarle?" Eclo 33:32s. Aquí no se menciona para nada la idea expresada en Dt 23:16s, ni siquiera la posibilidad de su liberación tras seis años de servicio, conforme a la legislación del Pentateuco (Ex 21:2; Dt 15:12-18).[8] Todo esto sugiere que la norma mencionada puede ser entendida en el mismo sentido de *apelo ético* típico de otras leyes que encontramos en Deuteronomio, tal como 24:19-22.

Según M. Weinfeld[9], el texto habría seguido la siguiente evolución:

(1) El v. 16 nace en un ámbito sapiencial.

(2) A lo largo del tiempo es asumido como una ley, esto explicaría por qué se distingue de las normas *propiamente jurídicas* que consideran el caso del esclavo que huye, y que en las legislaciones del entorno obligan a devolverlo a su amo.

(3) El v. 16 se amplía con la adición del v. 17, en el que el "tú" adquiere un sentido colectivo que se refiere a todo Israel. De lo anterior se deduce que la mano que agregó el v. 17, asumió que el esclavo de quien se habla es un esclavo extranjero.[10]

---

8 Morla, *Eclesiástico* 167s.

9 *Deuteronomy* 272-273.

10 Se discute si el esclavo aludido en la ley es israelita o no, detalle que para efectos de nuestro estudio, no es decisivo. Para esta discusión puede verse, en favor de esta idea Rose, *5. Mose* 206-210; en contra: Braulik, *Deuteronomium* 172-173; Buis, *Deutéronome* 157; para un balance apropiado Tigay, *Deuteronomy* 215.

2. Causas de la esclavitud:

Las razones por las que una persona caía en la esclavitud eran varias: por guerra (Dt 21:10-14); nacimiento (Ex 21:1-4); compensación económica (Ex 22:1-3); necesidad propia (Lv 25:47-48); rapto (Dt 24:7); secuestro (Gn 37:26-28); pero, fundamentalmente, por endeudamiento (Neh 5:4-5).

2.1. *Esclavitud por endeudamiento en el antiguo Israel*

La estructura burocrática introducida por la monarquía creó una nueva clase social de funcionarios no productivos, sostenidos por un creciente sistema de impuestos que se agravó cuando Israel, en calidad de estado vasallo de los imperios egipcio y asirio, debió de realizar pagos regulares, obligando al gobierno a pedir impuestos adicionales (2 Re 17:3; 23:35). Se produce así un abismo entre la masa de campesinos y la clase dirigente, se introduce el latifundismo (Mi 2:1s), y antiguos propietarios terminan como jornaleros (Dt 24:14s). Muchas familias logran sobrevivir solo por medio del recurso a prestamistas (Pr 22:7), que podían apropiarse directamente los bienes de su acreedor (e.d. sin intervención de un juicio), como lo ilustra el siguiente ejemplo:

> "Una mujer, de las mujeres de los discípulos de los profetas, clamó a Eliseo diciendo: «Tu siervo, mi marido, ha muerto. Tú sabes que tu siervo temía a Yahvé y ahora ha venido el hombre con quien estamos endeudados a llevarse a mis dos hijos como esclavos.»" (2 Re 4:1).

Con el fin de evitar caer en esta condición de esclavitud por endeudamiento, muchas personas huyen (1 Sm 25:10). Al

principio este era un fenómeno marginal en Israel (1 Sm 22:2), pero con el tiempo se volvió un fenómeno generalizado hasta el punto de que a mediados del siglo VIII, emerge como tema central de la denuncia profética (Am 2:6-8; Is 3:12-14). Y la terminología económica empleada en estas transacciones termina incorporada dentro de las metáforas teológicas.

Metáfora teológica de la esclavitud

La expresión '*vender en mano de*' (מכר ביד), se emplea frecuentemente en:

(*a*) la *narrativa histórica* para designar el abandono de los hijos de Israel por parte de Yahvé, quien los entrega (lit. "*vende*") en manos de sus enemigos: "Entonces se encendió la ira de Yahvé contra Israel. Los entregó en manos de salteadores que los despojaron, los vendió en manos de los enemigos de alrededor y no pudieron ya sostenerse ante sus enemigos." Jue 2:14; 3:8; 4:2.9; 10:7; 1 Sm 12:9.

(*b*) el *lenguaje profético* con el mismo sentido: "Así dice el Señor: A la madre de ustedes, yo la repudié; ¿dónde está el acta de divorcio? ¿A cuál de mis acreedores os he vendido? Por causa de sus iniquidades fueron ustedes vendidos.." (**Is** 50:1; Cf. Is 52:3 y Ez 7:12s.). Un ejemplo interesante del uso metafórico del verbo *vender* lo tenemos en **Joel** 4:8: "Venderé sus hijos y sus hijas al pueblo de Judá, y ellos a su vez los venderán a los sabeos, una nación lejana.» El Señor lo ha dicho". Este ejemplo de una doble venta ilustra el tráfico de esclavos común en la época. Algo que queda claro con la venta de José por parte de sus hermanos: "Venid,

vamos a venderle a los Ismaelitas... vendieron a José por 20 piezas de plata a los Ismaelitas, y éstos se lo llevaron a Egipto.. llegados a Egipto, le vendieron a Putifar" (Gn 37:28.36).

(c) el lenguaje de *los salmos*: "Como ovejas de matadero nos entregas, y en medio de pueblos nos has desperdigado. Vendes tu pueblo sin ventaja, y nada sacas de su precio" 44:12-13. El salmista acusa a Yahvé de tratarlos como prisioneros de guerra y venderlos por cualquier cosa en el mercado de esclavos. Son tratados como algo de tan poco valor que por su venta no puede obtenerse ni siquiera una ganancia decente.

2.2. *Esclavitud por endeudamiento en el antiguo cercano Oriente*

El fenómeno del endeudamiento y la bancarrota económica de sectores marginales (pobres, viudas, huérfanos, extranjeros, jornaleros), fue un problema común a las sociedades del antiguo cercano Oriente en este período. Diferentes códigos legales proclaman en sus respectivas introducciones, la acción benefactora del rey en defensa de estos emergentes sectores necesitados:

El código sumerio de **Ur-Nammu** dice: "No entregué al huérfano en manos del rico; no entregué la viuda al poderoso, no entregué al que solo una tiene una oveja en manos de quien tiene un buey... establecí la justicia en el país".[11]

El código sumerio de **Lipit-Ishtar** dice: "Por mi propia iniciativa hice recobrar su libertad a los hijos de Nippur.. y a las hijas de Sumer y Acad, sobre la nuca de quienes se había puesto ver-

11 Seux, *Leyes* 16.

daderamente la esclavitud. Hice que el padre sostuviera a sus hijos, hice que los hijos estuviesen a disposición del padre".[12]

El código sumerio de **Ammisaduqa** dice: "Los pagos pendientes de los pastores y de las tierras de pastos.. queda todo condonado para que ellos puedan fortalecerse mediante un trato equitativo. El cobrador de las deudas pendientes no actuará contra la familia de un colono.. El rey Ammisaduqa condonó las deudas que su pueblo había ido contrayendo continuamente".[13]

De modo similar, en el antiguo Israel se declara el año sabático con el fin de condonar deudas al final de cada seis años, impidiendo que la esclavitud por deudas fuese indefinida, cf. Ex 21:2-6. Antes de esto, una forma de evitar la esclavitud era la huida. Diversos textos en el AT hablan de personas que forman parte de grupos marginales que reagrupan a deudores y huyen: "Además, se unieron a David muchos otros que estaban en apuros, cargados de deudas o amargados. Así David llegó a tener bajo su mando a unos cuatrocientos hombres" (1 Sm 22:2). *El asilo, que era una antigua institución de protección, ofrecía amparo a personas en necesidad, pero entre estas no se incluían a los esclavos fugitivos.*

3. La huida de esclavos como un problema social

La huida de esclavos era un fenómeno tan común que ha dejado su huella en diversos documentos del antiguo cercano Oriente. Los códigos legales les dedican secciones enteras a este problema:

- Código de Lipit-Ishtar § 12-13.
- Código de Eshnunna § 51-52.

12 Seux, *Leyes* 20.

13 Sanmartin, *Códigos* 193

- Código de Hamurabi § 15-20.
- Código Hitita § 22-24.

En algunos casos se emplea incluso una fórmula introductoria de tipo genérico: "Si un hombre odia a su ciudad y a su señor *y se convierte en fugitivo*..." (código de Eshnunna 30); en otros casos se constata el hecho sin ninguna explicación: "Si un hombre abandona su ciudad *y se fuga*..." (código de Hamurabi 136); o en forma más breve aun: "Si un hombre *se escapa*..." (Leyes Asirias Medias B.3). El hecho de que diversos códigos incluyan cláusulas sobre ello, muestra la frecuencia del hecho. Dt 23:16, un texto muy posterior a estos códigos mesopotámicos, comprueba la persistencia de este fenómeno.

4. Testimonios

En las sociedades del antiguo cercano Oriente encontramos personas designadas como "esclavos del templo", y que se dedican a labores del templo, al servicio del clero menor. Eran reclutados entre los prisioneros de guerra y entre aquellas personas que hacían votos de dedicación, o personas que por razones económicas "consagraban" a un familiar al servicio del templo. Num 31:47 indica que Moisés entregó un grupo de cautivos de guerra como presente al santuario, y Jos 9:21-27 señala que Josué destinó a los gabaonitas a cortar leña y llevar agua "para el altar del Señor". Esta figura existía pues también en Israel, se la conocía con el nombre de *netinim* (donados), y eran probablemente de origen extranjero, como lo sugiere Ez 44:6-9 quien se queja de que extranjeros sirvan en el templo: "Así dice el Señor Yahvé: Ya pasan de la raya todas vuestras abominaciones, que habéis cometido introduciendo extranjeros incircuncisos de corazón y de cuerpo para que estuvieran en mi santuario y profanaran mi templo..". De Vaux opina que "Es incluso

probable que desde un principio se aplicasen a los santuarios de Israel esclavos de origen extranjero, como los hubo en todos los templos del antiguo Oriente, de Grecia y de Roma".[14]

En un documento del siglo VI (época de Ezequiel) proveniente de la ciudad de Uruk, encontramos el siguiente testimonio conmovedor de una madre que no pudiendo sostener más a su hijo, lo "consagra" al servicio del templo:

> "Nabuzerukin, mi esposo, ha muerto. En la tierra reina el hambre, por eso he marcado a mis dos pequeños niños, Shamasheriba y Shamashle, con una estrella y se los he entregado a la Señora de Uruk. ¡Dadles de comer! ¡Ellos serán *esclavos del templo* de la Señora de Uruk!".[15]

Los intentos de fuga entre estos esclavos eran muy frecuentes:

- "Anu-sar-usur (esclavo del templo), pastor de Ishtar de Uruk, tomó para sí ovejas de los rebaños de la diosa Ishtar de Uruk que estaban bajo su cuidado y huyó".[16]
- "Innin-zer-ibni, esclavo del templo de Ishtar de Uruk y responsable del ganado de rey de Uruk, dejó escapar el ganado de rey de Uruk y entonces huyó".[17]
- "Basija, esclavo del templo de la diosa Belet de Uruk, que estaba encerrado en las bodegas del rey, logró soltarse sus cadenas y huyó. Lo capturamos en la puerta de Silimu y lo trajimos de vuelta al Eanna (= el templo)".[18]

---

14 De Vaux, *Instituciones* 137.

15 Gressmann, *Texte* 326.

16 Dandamaev, *Slavery* 490.

17 Idem.

18 Ibid. 494.

La frecuencia de estos intentos de fuga era tal, que los contratos para el alquiler de esclavos incluían de modo regular una cláusula contemplando el caso de que este huyera:

> "Un esclavo hombre de Balmunamhe, su dueño Puzur-amurru ha dado en alquiler. En caso de que el esclavo huya, tendrá que pagar un tercio de mina de plata".[19]

Otros ejemplos de este tipo de cláusulas tenían una validez de cien días:

- "Nosotros (los dueños de los esclavos) garantizamos que estos no huirán" (contrato casita).
- "Si el esclavo muere o huye, la responsabilidad será de su amo" (contrato asirio).
- "Nosotros (los vendedores) asumimos la responsabilidad en caso de la muerte o la huida del esclavo" (contrato neo-babilonio).
- "La responsabilidad porque la mujer esclava no huya, la asumimos nosotros" (contrato persa).[20]

19 Mendelsohn, *Slavery* 60.

20 Ibid. 62.

A los esclavos se les acostumbraba poner un collar con una placa en la que se leían instrucciones relativas al dueño del mismo y a la recompensa en caso de fuga, como por ejemplo: "detenedme si escapo y devolvedme a mi dueño" o "si estoy fugado, apresadme y devolverme a la casa donde vivo". Al otro lado de la placa se incluía el nombre del esclavo y el de su amo.



En la ilustración vemos un collar de esclavo (siglo 4-6 a.e.c.), Museo Nazionale Romano nelle Terme di Diocleziano, Roma (Ils. 8731). La inscrip- -ción solicita a quien quie- ra encuentre este esclavo, detenerlo y devolverlo a su amo Zonino, quien promete recompensar a dicha perso- na con una moneda de oro. La inscripción en latín dice: "*Fvgi, tene me, cvm revocaveris M(eo) D(omino) Zonino accipis solidum*" ("He huido, deténga- me. Cuando usted me lleve de regreso a mi amo Zonino, recibirá un *solidum* [= moneda de oro]). Resulta una ironía que la etimología del término *solid*um, que se refiere aquí a la suma de dinero que recibirá la persona que entregue al esclavo, esté relacionada con nuestra palabra *solid*aridad.

Imagen http://www.flickr.com/photos/sebastiagiralt/4282701805/

5. Medidas contra la huida de esclavos

Encontramos medidas *punitivas* como las marcas corporales hechas con hierros calientes, el uso de cadenas en los pies, la amputación de un pie y múltiples formas de castigo físico. Había también medidas *disuasivas* como rituales mágicos para hacer cambiar de opinión a un esclavo respecto a sus planes de fuga. Un ritual relacionado con el Zodiaco indica que es "para que el esclavo de una persona no huya", "para cambiar el corazón de un esclavo o un esclava"[21]; y tenemos incluso rituales mágicos para hacer volver a un esclavo en el caso de que éste ya se hubiese fugado:

> "Ritual: Tomarás arcilla y harás con ella la figura del (esclavo) fugitivo. Le harás las manos en la espalda y le atarás sus pies. Colocarás una estaca de granado en su boca, encenderás luego un incensario de ciprés con fuego de sulfuro y lo colocarás frente a Shamash. Harás luego una libación de cerveza. Recitarás el encantamiento sobre ella siete veces ante Shamash, y colocarás luego la figura de arcilla en un lugar aislado de la casa. El esclavo regresará".[22]

II. Retrocesos: La libertad interior

6. La esclavitud vista como una condición dada

La esclavitud era vista en la antigüedad como una realidad evidente del mundo económico, como una premisa cuya existencia no se discutía ni aun entre aquellas personas que criticaban la institución. Lo que se plantea como alternativa

21 Scurlock, *Sorcery* 141.

22 Hurowitz, *His Master* 71.

son diversas formas de convivencia con ella. Entre los círculos del judeocristianismo, el trato humanitario para con el esclavo será una de las respuestas simbólicas dadas a esta institución. Filón de Alejandría en su obra *Sobre las virtudes* § 124, dice a propósito de nuestro texto:

> "Si un esclavo de otro se acogiere a ti en busca de protección por temor ante las amenazas de su amo, o por remorderle la conciencia de determinadas culpas, o porque, sin haber cometido falta alguna, simplemente halla implacable y cruel a su amo, no te muestres indiferente (Dt 23:15-16). No es propio de la santidad, en efecto, el desamparar a los suplicantes; y ese esclavo es también un suplicante que ha buscado refugio en tu morada como en un templo, en el que por derecho de justicia debe obtener asilo, para, preferentemente, llegar a una reconciliación sincera y sin subterfugios, o si no, para que, como último recurso, se le venda; que si en los cambios de amos no es posible vislumbrar para que lado se inclinará la balanza, al menos el mal incierto es más leve que el ya conocido".[23]

Algunos autores contemporáneos comparan la esclavitud en la antigüedad con el fenómeno de la globalización actual. Podemos tener conciencia de sus trágicas consecuencias económicas, pero sería difícil pensar la realidad sin este fenómeno global.[24] Si bien la esclavitud era una condición *sine qua non* del mundo antiguo, ésta adquirió dimensiones nuevas en la economía del mundo helenista, marco social y cultural del naciente cristianismo. El imperio romano estaba organizado sobre la base de una economía esclavista, por novedoso que fuese el mensaje cristiano no podría sustraerse de esta realidad. Se planteaba entonces el reto de presentar un mensaje de libertad, sin la posibilidad de alterar las condiciones materiales de la esclavitud real.

23 Triviño, *Filón* Vol. V: 22.

24 Reinmuth, *Philemon* 12.

7. La igualdad del ser humano

A nivel teórico, la afirmación de la igualdad del ser humano, premisa filosófica para la abolición de la esclavitud, fue un logro del estoicismo, particularmente del estoicismo romano, que había alcanzado ya esta intuición básica. Un ejemplo elocuente de esto lo encontramos en la epístola 47 de Séneca a Lucilio:

> «Me alegré de saber por tus mensajeros que vives en términos fraternales con tus esclavos; algo que corresponde a tu buen juicio y educación… «*Pero son esclavos*!» No, son hombres. «*Pero son esclavos*!» No, son compañeros. «*Pero son esclavos*!» No, son humildes amigos. «*Pero son esclavos*!» No, son compañeros de esclavitud, cuando piensas que la fortuna tiene igual poder sobre amos como sobre esclavos (..)
>
> Piensa tan solo que el hombre a quien llamas esclavo, ha nacido de la misma semilla que tú, disfruta del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú. Eres tan libre de verlo a él como persona libre, como lo es él de verte a ti como esclavo. La fortuna ha humillado a muchos que nacieron en cuna privilegiada y que aspiraban a ser senadores tras sus victorias militares; ella misma hizo a uno pastor de ovejas y a otro conserje. Anda pues y desprecia al hombre en cuya condición tú mismo puedes verte mientras te burlas de él (..)
>
> No quisiera extenderme en este amplio tema y discutir el trato a los esclavos, con quienes nos comportamos de forma tan arrogante, cruel y abusiva; en todo caso, esta es la esencia de lo que te quiero decir: «Vive con tu inferior como te gustaría que tu superior viviera contigo. Cuando pienses lo que podrías hacer con tu esclavo, piensa también en todo aquello que tu amo podría hacer contigo. Me dirás entonces: "Pero yo no tengo amo!" Eres aún demasiado joven, quizás llegues a tener uno.»[25]

25 Seneca, *Letters* 69-71; Séneca, *Epístolas* Vol. 1: 274-281. Itálica nuestra.

Epístolas morales de Séneca a Lucilio

La discusión de temas filosóficos por medio de epístolas fue empleada inicialmente por los griegos como procedimiento literario. Filósofos como Empédocles, Platón y Epicuro emplearon esta técnica, y es lo que hará el mismo san Pablo empleando una comunicación epistolar que era combinación de carta privada y tratado doctrinal. En la literatura especializada se distingue entre *cartas* (privadas y dirigidas a una persona o grupo particular como medio de simple comunicación), y *epístolas* (dirigidas a una persona particular y que tratan de problemas filosóficos o morales de interés público).[26] Las 124 epístolas morales escritas por el filósofo romano español -oriundo de Córdoba- Lucio Anneo Séneca a Lucilio, son un ejemplo de estas segundas, y constituyen básicamente una exposición de la doctrina estoica. *La epístola 47* gira en torno al trato humano con los esclavos, basándose en el argumento de que a veces los puestos se invierten y que, tarde o temprano, todos podemos ser esclavos. En 47,11 Séneca aconseja a Lucilio: "... vive con el inferior del modo que quieres que el superior viva contigo".[27] Debe recordarse que esta frase, similar a la "regla de oro" de los evangelios (Mt 7:12), fue escrita por alguien nacido en el año 4 *antes* de Cristo (!).

26 Séneca, *Epístolas* Vol. 1:8.

27 Ibid. 278.



Esclavos nubios en un relieve egipcio de Abu Simbel

Una idea particular del pensamiento estoico sobre el tema de la esclavitud y la libertad, se convertirá en piedra angular del mensaje cristiano. Los estoicos consideraban "lo exterior" (a saber: la sociedad, la naturaleza, las pasiones), como una forma de opresión. Con ello, se desplazaba el sentido del término esclavo a un nuevo ámbito semántico: libre es la persona que se ha liberado *interiormente* de estas dimensiones opresivas del mundo exterior: "Nadie es libre si no es dueño de sí mismo" dirá Epicteto. Hablamos aquí, ya no de una libertad política, sino de una libertad "personal", libertad *para sí mismo*.

8. La esclavitud como metáfora teológica: NT

El Nuevo Testamento adopta el argumento básico de la libertad interior y lo adapta a su nuevo lenguaje religioso. De este modo, el tema experimenta una significativa evolución, a saber:

(1) la transición de la esclavitud como *institución social,* a la esclavitud como *metáfora teológica*.

(2) la confusión de la libertad *religiosa* con la libertad *política*, de la cual un aspecto importante será la interiorización del concepto.

Imagen: http://amnistiacatalunya.org/edu/3/esclavitud/index.html

Esclavitud en el Nuevo Testamento

A continuación un balance reciente hecho sobre esta temática:

"Para san Pablo la esclavitud era una realidad incuestionable. Esto se ve claramente, entre otras cosas, en el hecho de que resume el mensaje de Jesucristo a partir de la imagen del rescate de un esclavo (1 Cor 6:20; 7:23). En la epístola a los Gálatas, la alternativa entre libertad y esclavitud constituye una metáfora fundamental en la estructura de la carta, Cf. 5:1; 3:13; 4:5. Y lo mismo sucede con la alegoría de Sara y Agar en 4:21-31. Pablo se designa a sí mismo como esclavo de Jesucristo (Fil 1:1; Rm 1:1; Gal 1:10), y utiliza el verbo δουλευειν para designar la vida cristiana en su vínculo con Jesucristo (Rm 6:6; 7:6; 14:18 entre otros). El así llamado *himno de Filipenses* (2:6-11), que presenta el evento Jesucristo como la humillación de Dios que llega al punto de una condición de esclavo, fue sin duda una imagen sumamente chocante en el contexto de la cultura antigua".[28] Como puede verse, esta concepción de san Pablo está influida por la recepción de las ideas griegas en el judaísmo helenístico.

Esto explica el balance hecho en importantes estudios recientes sobre el tema, como el de Héctor Avalos quien concluye: "Las actitudes hacia la esclavitud en el Nuevo Testamento son en algunas ocasiones, peores y más inhumanas que las que encontramos en el Antiguo Testamento"[29], o el de Margaret Davies: una comparación con Deuteronomio y Levítico muestra que el Nuevo Testamento representa un empobrecimiento de las tradiciones relacionadas con el tema de la esclavitud.[30]

28 Reinmuth, *Philemon* 8.

29 Avalos, *Slavery* 138.

30 Davies, *Work and Slavery* 347.

Ya Orígenes de Alejandría había llamado la atención sobre las dificultades que se presentan con el uso de esta metáfora en la carta a los Romanos, en donde, por una parte, Pablo afirma: "Pues bien, ustedes no han recibido un Espíritu que los haga *esclavos*, para caer de nuevo en el temor..." Rm 8:15 y, por otra, él mismo se presenta como "... *esclavo* de Cristo Jesús, elegido como apóstol..." Rm 1:1a. La inevitable confusión de los niveles de lenguaje (metafórico y literal), plantea serias dificultades cuando usamos las relaciones sociales para hablar de Dios. Glancy pregunta: "¿Puede una sociedad que rechaza la monarquía, usar despreocupadamente metáforas acerca de Dios como *'Rey'*?".[31]

9. Dificultades implícitas de esta metáfora

Las dificultades en el uso de esta metáfora no se daban solamente a nivel del lenguaje. Si bien las fuentes primitivas dan por sentado que el Evangelio estaba abierto por igual a amos y esclavos (carta a Filemón por ejemplo), las fuentes patrísticas dan testimonio de las dificultades enfrentadas por los esclavos para vivir, en la cotidianeidad, la vida cristiana: tenían restricciones para el bautismo, por ejemplo, y no podían ser ordenados sin el consentimiento de sus amos, entre muchas otras.[32]

Es interesante imaginar qué habrá pasado por la mente de san Pablo, "educado en la exacta observación de la Ley" (Hch 22:3) y que "superaba a sus compatriotas en el celo por las tradiciones de sus padres" (Ga 1:14), cuando en abierta contradicción con las palabras de la Tora (Dt 23:15-16), envía de regreso al esclavo Onésimo a la casa de su amo Filemón. ¿Dónde quedaban sus palabras a los Gálatas: "ya no hay distinción entre esclavo o libre..

31 Glancy, *Review of Combes* 392.

32 Ibid. 393.

porque todos ustedes son uno en Cristo"? (3:28). Un interesante ejemplo de la casuística retórica de este período lo tenemos en el siguiente texto rabínico:

> "Un esclavo de rabí Hisda huyó y se fue a los samaritanos. Él les envió un mensaje pidiéndoles que se lo enviaran de regreso. Ellos le respondieron citando un verso: "*No entregarás un esclavo a su amo que se haya refugiado contigo (huyendo) de su amo*" (Dt 23:16). Él, en respuesta, les citó el verso: "*Si ves extraviada alguna res de ganado mayor o menor de tu hermano, no te desentenderás de ella, sino que se la llevarás a tu hermano... Lo mismo harás con su asno, lo mismo harás con su manto, lo mismo harás con cualquier objeto perdido por tu hermano que tú encuentres; no puedes desentenderte.*" (Dt 22:2-3). Ellos le respondieron de nuevo: "*No entregarás un esclavo a su amo que se haya refugiado contigo (huyendo) de su amo*" (Dt 23:16). Él les envió a decir: esto se refiere al esclavo que huye desde el extranjero a la tierra de Israel".[33]

Según la argumentación del rabí Hisda, el esclavo del que se habla en este ejemplo, se encontraba en una situación técnicamente diferente al caso del que se habla en Dt 23:16 pues había huido, no del extranjero a la tierra de Israel, como asumía la interpretación rabínica del texto, sino del extranjero (Babilonia) al extranjero (Samaria). Una situación parecida, cree P. Billerbeck, tenemos en la carta a Filemón con el caso de Onésimo. Según él, Pablo envía de regreso a Onésimo a su antigua condición de esclavo en casa de Filemón, porque para Pablo este retorno era, en virtud de la situación legal, un medio necesario para poder contar finalmente con él como colaborador. Así se vendría a cumplir -a la postre, con lo estipulado en Dt 23:17a: "*Se quedará contigo, entre los tuyos*" (!).[34]

33 Talmud de Babilonia, tratado Gittin 45a; Cf. bibliografía.

34 Wengst, *Philemon* 41.

Esta metáfora, en sus distintas variantes, es asumida por la patrística latina y permanecerá como referente teórico hasta el Renacimiento. En su estudio sobre la esclavitud en autores del siglo XVI, Avalos concluye: "Las mayores figuras del protestantismo de los años 1500, cuando la esclavitud en el Nuevo Mundo se había afianzado, no vieron ninguna incompatibilidad entre los escritos de Cristo y la esclavitud. Por el contrario, tanto Lutero como Calvino pensaron que la desigualdad era esencial a un buen gobierno. Lutero afirmaba que los esclavos que deseaban la libertad eran ladrones, pues sus cuerpos pertenecían legítimamente a sus amos".[35] Se utilizan los términos "libre/esclavo" como categorías éticas y psicológicas, y se propone ver al esclavo como prójimo. Dentro de la tradición judeocristiana, desde Filón de Alejandría hasta san Pablo, como dentro de la cultura helenista en general, la esclavitud es vista como una realidad indiscutible, incontestable.

Primer momento: conversión de un hecho social en categoría teológica

Este procedimiento literario por medio del cual un hecho de la realidad social termina convertido en una metáfora teológica, revela mucho de la interacción que tiene la Biblia con su entorno social y cultural, y merece ser señalado. Con la creación de la metáfora teológica estamos frente a la *teologización* de una realidad social. Nos interesa aquí el empleo de *la esclavitud* como metáfora teológica pues toda teología implica una antropología, y al incorporar esta imagen dentro de las metáforas de uso corriente en el lenguaje religioso, los autores bíblicos dan una aprobación implícita a esta institución y la consagran,

35 Avalos, *Slavery* 225.

al poner en labios de Yahvé esta imagen como una imagen propia y apropiada.

La concepción de la esclavitud no se da más en los autores de nuestra sociedad actual como *metáfora teológica*. La superación de la esclavitud solo puede darse hoy en el plano de la *realidad material*, como superación tanto de la opresión como de la enajenación social.

III. Mirada retrospectiva a Dt 23:16s

10. Originalidad de Dt 23:16a

Todo lo anterior nos permite valorar hasta qué punto era novedosa la idea sugerida por nuestro texto. El esclavo de quien se habla no es alguien esclavo *del pecado*, sino un esclavo *real*. La acogida que se sugiere no es -simplemente, una actitud receptiva, sino la posibilidad material de un nuevo inicio en un entorno social diferente. Protegida hasta cierto punto de los grandes sistemas de control ideológico que serán propios del imperio romano, una comunidad como el antiguo Israel podía plantear, aun, propuestas utópicas dentro del rango de su propio entorno inmediato. La propuesta de un trato diferente al esclavo que emerge en estos textos del AT es una golondrina que *no* hace verano, pero es al fin y al cabo, un precedente importante como utopía social.

Surge pues la pregunta ¿Cómo y de dónde pudo haber surgido en Israel una idea tan revolucionaria como ésta? El origen de esta idea parece encontrarse en la historia misma del pueblo. Tenemos aquí un caso en donde la comprensión del otro se modifica radicalmente a partir de la comprensión de sí mismo: la alteridad como una forma de identidad.

11. Giro teológico de una norma: *el éxodo*

Si bien, como hemos dicho, una ley no puede desautorizar la estabilidad del orden social que ella misma pretende sustentar, el AT es más que un simple código legal, y responde a una visión de mundo en el que *la inversión* es principio fundamental, a saber: el anhelo humano fundamental por la justicia y la reivindicación, de los cuales la liberación de la esclavitud en el libro del Éxodo es ejemplo emblemático. Por ello cabe preguntar ¿Qué razones pudieron dar origen a un texto como Dt 23:16, una norma en defensa de individuos no considerados aun personas en su tiempo? El mismo texto parece sugerir la respuesta por su conexión con el texto anterior que habla de la liberación del éxodo.

"No entregarás un esclavo a su amo

que se haya *refugiado* (נצל) contigo (huyendo) de su amo"

El verbo empleado en este caso (נצל/nifal) significa: escapar, evadirse, ponerse a salvo; -*acogerse, refugiarse*[36], por ejemplo:

> Sal 69:15: "*Líbrame* de los que me odian y de las aguas profundas".
>
> Prov 6:5: "*Líbrate* como la gacela del cazador; como el ave de la trampa".

El uso de este verbo pone esta norma en relación con la temática del éxodo, en donde se emplea este mismo término:

> Ex 3:8: "He bajado para *librarlo* de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel".

36 Schökel, *Diccionario* 508.

1 Sm 10:18: “Así ha dicho Yahvé, el Dios de Israel: Yo hice subir a Israel de Egipto y *os libré* de la mano de Egipto y de la mano de todos los reinos que os tenían oprimidos”.

Decisivo es el hecho de que esta misma conexión puede verse en el verso anterior Dt 23:15: ”Pues el Señor tu Dios anda en medio de tu campamento para protegerte y *librarte* de tus enemigos…”. Esta conexión se hace explícita en textos de Deuteronomio que hablan sobre la esclavitud, y llaman a la comunidad a recordar su propia experiencia. El llamado a liberar al esclavo tras 7 años de servicio (Dt 15:12-14), es fundamentado con las siguientes palabras: “Te acordarás que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te *rescató*[37]: por eso yo te mando esto hoy” Dt 15:15.

Encontramos aquí la imagen del esclavo que huye, como metáfora de la historia propia. En el otro, la comunidad puede verse a sí misma. Ese esclavo que huye es un ser humano que requiere, en su búsqueda de la libertad, la misma misericordia mostrada por Yahvé a Israel en su huida de Egipto.

> «¿Qué ley podrá impedir que un esclavo huya? ¿Impedírselo a él, que no es nada en la sociedad y que por consiguiente, ninguna de las leyes de la sociedad le incumben?» (*Leyes* XV, II).[38]

37 En este caso en particular se emplea un verbo sinónimo: “פחד”/qal (rescatar, liberar, librar), utilizado en conjunción con “נצל”: “Te *libraré*/נצל del poder de los malvados; ¡Te *rescataré*/פחד de las garras de los violentos!” (Jer 15:21).

38 Montesquieu, *Laws* 248.

12. Limitaciones de Dt 23:16s.

Encontramos en una novela moderna (*Paul et Virginie,* Bernardin de Saint Pierre, 1788), una descripción literariamente estilizada del motivo del esclavo fugitivo: "... *una negra cimarrona apareció de pronto entre los bananales que rodeaban su habitación (…) se lanzó a los pies de Virginia (…) y le dijo: 'Mi señora joven, tenga piedad de una pobre esclava fugitiva. Hace un mes que ando huyendo como loca y vivo en las montañas, muerta de hambre y perseguida por los cazadores de recompensas y sus perros. Huyo de mi amo, que es un rico habitante de Rivera Negra, y que me ha tratado como usted misma puede ver... ¡tenga piedad!"*.[39]

Tal persecución define para cada una de estas personas una forma de ser en el mundo: perseguidor y perseguido, con todas las dimensiones sociales y humanas que estos roles implican. Del lado del perseguido, una vida marcada por el temor, la huida y la transitoriedad. Del lado del perseguidor, el sentido de poder, de control, de derecho. El texto nos recuerda que en esas sociedades, el que huye no pasa automáticamente de la esclavitud a la libertad, sino –en la gran mayoría de los casos- de la servidumbre a la ilegalidad, a la dependencia de la piedad ajena, al regateo de su humanidad.

13. Huir… ¿hacia la libertad?

La esclava que pide acogida a Virginia no está en condición de igualdad frente a ella. Su situación la coloca en una condición de desventaja, de inferioridad. Ella no actúa en libertad, su circunstancia la obliga a implorar a Virginia, depende de ella enteramente: "*tenga piedad de una pobre esclava fugitiva"*. Pero aquí, la necesidad es "circunstancia", no "esencia" de la persona.

39 Rey, *Dictionnaire* 405.

En palabras de M. Merleau-Ponty: "El comportamiento del Otro no es el Otro".[40] La persona no puede quedar reducida ontológicamente a lo que *esa* circunstancia particular ha hecho de ella. Esta mujer que apela a Virginia, no puede ser homologada a su circunstancia y ser vista como "una pobre esclava fugitiva" *solamente*. Huye, precisamente, porque en ella la conciencia moral que la impulsa a la búsqueda de la libertad es innata, si bien en este caso, por su condición concreta, presente solo como *posibilidad*. Y es esto lo que tenemos precisamente en Dt 23:16. Como dirá William[41], un esclavo negro que huye y termina atrapado por cazadores de recompensas: él arriesga su vida porque "*aun dentro de él había muchos sitios en donde nadie podía reclamar aun, derecho alguno de propiedad*".[42]

En Dt 23:16s, como en el caso del párrafo citado de la novela de Saint Pierre, el esclavo no pasa automáticamente de la esclavitud a la libertad sino, *de un amo a otro*. La condición de libertad no se adquiere simplemente por haberse escapado *físicamente* de su amo, esto lo confirma la prohibición final de Dt 23:17b "No lo oprimirás". Se evidencia aquí la posición de ventaja en la que estaba el nuevo amo de aprovechar la vulnerabilidad del otro en su ventaja. Con todo, la relación entre los sujetos implicados en Dt 23:16s no es una relación entre iguales. Como afirma E. Levinas: "el espacio intersubjetivo es asimétrico".[43]

---

40 Cf. Clément, *Philosophie* 84.

41 Personaje central de la novela de David A. Durham. *Walk through darkness*, Cf. bibliografía.

42 Durham, *Walk through darkness* location 1425, Kindle edition.

43 Ibid. 90.

Dt 23,16s no puede sustraerse pues, a la visión binaria de mundo propia de su época, caracterizada por los roles de un protegido y un protector. El esclavo no aparece como sujeto en el texto, sólo como objeto de la benevolencia protectora del otro israelita interpelado por el legislador: el '*tú'* gramatical de la oración (que en sentido propio es un pronombre colectivo referido a la comunidad). Es él quien puede acoger o dar protección, quien puede mostrar solidaridad. Es él quien tiene las condiciones materiales para comprar un esclavo, el poder para entregarlo… y la bondad para perdonarlo. Poder, prestigio y bondad, todo ello de un lado de la balanza. Dependencia, estigma y compromiso de gratitud, del otro lado. Este estado de cosas no es puesto en tela de juicio por el texto. Deuteronomio apela al sentido humanitario del israelita, pero este sentido humanitario es, *también,* una forma de poder.

La diferencia esencial entre aquella sociedad y la nuestra radica en esto: allá, la desigualdad era un punto de partida natural. En el horizonte cultural en el que surge el texto bíblico, las formas de *justicia* y *misericordia* pueden darse al interior del mismo sistema esclavista; en la sociedad contemporánea estas categorías se plantean como mutuamente excluyentes y no pueden darse sino fuera de él. Más aun, la primera condición para el logro de éstas es, precisamente, la abolición misma de dicho sistema esclavista. La comprensión del gesto humanitario no se percibe asociada ya a la dulcificación de una norma que, por principio, se considera injusta e inhumana. Allá, el esclavo carece

de derechos. Es el ciudadano israelita propietario, en el ejercicio de su poder y bondad quien puede decidir, en su fuero interior, actuar *humanitariamente* respecto de aquel necesitado… si así lo tuviese a bien. En caso contrario, debe observarse que no existe ninguna penalización contra el incumplimiento de esta norma. La superación de la esclavitud presupondrá nuevas reglas de juego económico y nuevas concepciones del ser humano, algo que se dará en la historia de la cultura solo siglos después de cerrado el canon bíblico.

IV. La ruptura planteada por el mundo moderno

14. El mundo "allá" y el mundo "acá"

Una diferencia esencial entre "el mundo de la Biblia" y "nuestro mundo" radica en que en aquél, nociones fundamentales como las de justicia o libertad son un *favor* concedido por un señor (humano o divino), mientras que en el mundo actual, éstas son vistas como un *derecho* alcanzado y defendido por medio de luchas sociales de grupos organizados. En la antigüedad, oposiciones tales como mortal/inmortal; sagrado/profano; cielo/tierra, se convertían fácilmente en categorías políticas y proveían un modelo explicativo (fundacional) que justificaba e institucionalizaba las divisiones sociales de acuerdo a un modelo cósmico: hombre/mujer; ciudadano/esclavo; gobernante/gobernado.[44] Algunos de los más importantes mitos cosmogónicos del antiguo cercano Oriente tenían como finalidad explicar la condición del ser humano en el mundo, y

44 Johnston, *Religions* 547.

esta condición era la de ser esclavo de los dioses. Esto es lo que encontramos en textos fundacionales como Enuma Elish o Atrahasis.[45] Veamos el siguiente ejemplo, un mito sumerio acerca de la creación de la humanidad sumerio:

> "Después de indicarle a Enlil que el hombre sería creado a partir de la inmolación de dos dioses Alla, los grandes dioses le justificaron la finalidad de tal creación: *El trabajo forzoso de los dioses será el trabajo de los hombres.*. Cuando la lluvia sea escasa, el regadío la sustituirá. Así, cultivarán los campos.. Y eso, al igual que las estrellas del cielo, no cambiaría nunca".[46]

Estas eran sociedades piramidales en las que se asumía como evidente que toda persona que ostentara un cargo de autoridad, tenía el derecho de ser obedecida por aquellos que se encontraran bajo su autoridad. La sociedad entera se organizaba jerárquicamente: rey/súbditos; marido/esposa; padres/hijos; ancianos/jóvenes, amo/esclavo, y donde la justicia era un *favor* concedido por la benevolencia de una autoridad.

Pero en el momento de la historia en que vivimos hoy esto no es aceptable. No bastan tampoco las transposiciones meramente simbólicas de estas asimetrías, como la idea de una libertad *en el espíritu*. No es posible hoy una eliminación meramente *soteriológica* de las fronteras entre libres y esclavos. Decir por ejemplo que "La falta de libertad de los esclavos y la libertad de los libres carecen de importancia frente al hecho de que todos son libertos del Señor y a la vez esclavos de Cristo"[47] es, evidentemente, insuficiente e inaceptable.

45 Hay al respecto un interesante artículo de J.S. Croatto de 1981, Cf. bibliografía.

46 Lara Peinado, *Leyendas* 52-53, itálica nuestra.

47 Berger, *Libertad* 289.

La noción de libertad se sitúa en el mundo moderno en el ámbito de lo político y lo social, el ser humano -al menos teóricamente, se libra del determinismo de lo natural y de concepciones mitológicas como las citadas previamente. Una afirmación clásica de este período será la conocida sentencia de Hegel: "Los orientales sólo supieron que *uno* es libre, el mundo griego y el romano que *algunos* son libres, y nosotros que todos los hombres son en sí libres, que *el hombre* es libre como *hombre*".[48]

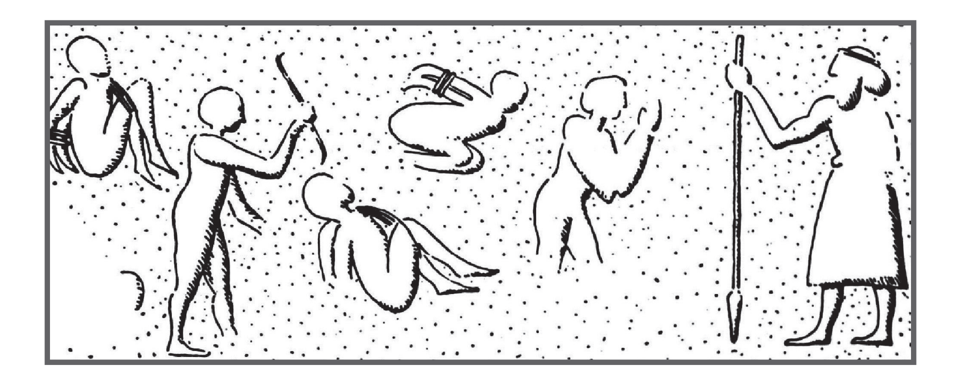
15. La dialéctica del amo y el esclavo

Dentro de las nuevas coordenadas culturales y espirituales creadas por el mundo moderno, el tema de la esclavitud es visto bajo una nueva óptica. Las ideas sociales de este período se van a caracterizar, esencialmente, por la emancipación de las instancias religiosas, dando así un giro radical a las concepciones filosóficas. En obras como la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1821), la comprensión de la esclavitud da un giro importante: "un esclavo tiene el derecho absoluto de liberarse *a sí mismo*… el mal representado por la esclavitud no es simplemente responsabilidad del esclavista o del conquistador, sino también del esclavo y del conquistado" (Adición 36, párrafo 57).[49] A. Kojève interpreta de la siguiente manera este concepto en Hegel:

> "La persona que no ha experimentado jamás la esclavitud en carne propia, no sabe que el mundo que conoce está allí para anularle, y que por ello ese mundo es esencialmente incapaz de satisfacerle. Esa persona querrá reformar dicho mundo, cambiar los detalles, hacer transformaciones particulares, pero sin modificar su carácter esencial. Esta persona podrá actuar como un reformista hábil, pero jamás como un revolucionario verdade-

48 Hegel, *Lecciones* 68.

49 Hegel, *Philosophy* 122, subrayado nuestro.



Esta es una de las representaciones artísticas más antiguas conocidas, data de la primera mitad del cuarto milenio a.e.c. y está tomada de un sello cilíndrico encontrado en la ciudad de Uruk (Babilonia). En ella se representan cautivos de guerra, sobrevivientes de una batalla destinados a la esclavitud en la sociedad de sus vencedores. (Mendelsohn, *Slavery* ii).

> ro. El esclavo, en cambio, vive en un mundo que pertenece al amo, y en ese mundo él no puede ser otra cosa sino esclavo. Se da aquí la paradoja: es el mismo amo del esclavo quien engendra, involuntariamente, el deseo de esta transformación revolucionaria. En tanto que el amo viva, dominará en ese mundo del que él es amo. Sólo el esclavo puede transformar el mundo que lo ha formado y circunscrito a la servidumbre. Sólo él podrá crear un mundo para él en donde pueda ser libre".[50]

Esto deja en claro que el amo, para ser amo y continuar siendo tal, tiene necesidad de un esclavo. Esta dependencia desnuda su fragilidad y los límites de su poder: el esclavo puede, por tanto, invertir este estado de cosas y liberarse.[51]

50 Kojève, *Introduction* 33s.

51 Onfray, *Notions* 1: 836.

Dominación y domesticidad

Una diferencia esencial en las posibilidades de un esclavo frente a la libertad, la constituye el dilema de la dominación y la domesticidad: en qué medida la visión de mundo del poderoso ha sido interiorizada por la persona sometida e incorporada como propia (enajenación). En el filme "Malcom X" (1992), se ve al personaje en una calle de Nueva York tratando de explicarle a sus oyentes negros, que las personas oprimidas que carecen de conciencia política se comportan igual que sus opresores. En otras palabras, que hay negros con mentalidad de blancos. En su discurso, explica que en las plantaciones de algodón del siglo pasado en los Estados Unidos, había dos tipos de esclavos, y dice -en líneas generales[52]- lo siguiente:

«Había dos tipos de esclavo: el esclavo de la casa y el esclavo que trabajaba en el campo. El esclavo de la casa vivía en la casa junto con el amo, el esclavo de campo vivía aparte. El esclavo de la casa vestía bien y comía bien, de lo que el amo le daba o de lo que sobraba de su mesa. Él amaba a su amo más de lo que el amo lo amaba a él. Su amo le decía: "Tenemos una casa", y el esclavo respondía: "Si amo, tenemos una bonita casa". Si la casa se quemaba, el negro era el primero que corría a salvarla. Si el amo estaba enfermo, el esclavo decía: "¿Cuál es el problema, amo? ¿*estamos* enfermos?". Cuando un esclavo del campo venía y le decía: "Huyamos de este cruel amo, escapemos", el esclavo de la casa le respondía: "¿Por qué? ¿adónde vamos a ir, dónde vamos a estar mejor que aquí? No. Yo no voy a huir de aquí". Esa es la mentalidad del esclavo de la casa».

52 La cita es una traducción propia hecha directamente del filme en inglés.

El misterio de la esclavitud voluntaria

El tema había sido planteado ya antes en un interesante escrito de 1576 titulado "El misterio de la esclavitud voluntaria" de Étienne de La Boétie:

> "La primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre. Eso mismo les ocurre a los más briosos caballos, que primero muerden el freno y después se entretienen jugueteando con él; antes respingaban ante la silla de montar, pero ahora ellos mismos facilitan que les pongan los arneses y se pavonean orgullosos bajo la barda. Dicen algunos que ellos siempre han estado sometidos, que sus padres también han vivido así. Piensan que están hechos para soportar el mal y se persuaden de ello por medio de ejemplos, consolidando ellos mismos, con el paso del tiempo, la posesión de aquellos que les tiranizan.
>
> Pero el paso de los años no otorga el derecho a actuar mal. Por el contrario, acrecienta la injuria. Hay algunos que sienten el peso del yugo y no pueden evitar intentar sacudírselo, ni se adaptan nunca al sometimiento, y que, al igual que Ulises buscaba por tierra y mar volver a ver el humo de su casa, no han olvidado sus derechos naturales, sus orígenes, su estado primero, y aprovechan cualquier ocasión para reivindicarlos."[53]

53 http://www.fundanin.org/boetie.htm

La expresión *derecho natural* en el párrafo citado, alude a principios generales que pertenecen a la naturaleza misma de las personas. No se "proponen", ni se relacionan con las costumbres o convenciones de una sociedad en particular, como es el caso del *derecho positivo*, sino que se descubren con ayuda de la razón. Una explicación elocuente de esta noción se encuentra en *La República* de Cicerón:

> "Existe una ley verdadera, es la recta razón, conforme a la naturaleza, presente en todos los seres humanos, no sujeta a desaparecer, que nos apela imperiosamente a cumplir nuestra función... a esta ley no nos está permitido hacerle enmienda alguna, ni es lícito abrogarla parcial o totalmente. Esta ley no es una en Atenas y otra distinta en Roma, ni es una hoy y será otra mañana, es una sola, eterna e inmutable que rige todas las naciones y todos los tiempos...".[54]

Posteriormente, el cristianismo la identificará con la voluntad de Dios, una idea presente ya en autores griegos como en la *Antígona* de Sófocles.[55]

La frase inicial del preámbulo de la constitución estadounidense dice: "*Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad*". El mejor comentario a este párrafo podría constituirlo el escrito de un esclavo negro liberado "*La vida de William Grimes, esclavo fugitivo, desde sus orígenes hasta el presente*" publicada en 1855 y que constituye la primera obra escrita por un esclavo negro fugitivo en Norteamérica, en la que afirma:

54 Cicerón, *República* III.27; Cf. *Dictionnaire Culturel* 2: 210s.

55 Sófocles, *Tragedias* 260.

"Si no fuese por las heridas que marcan mi espalda, hechas durante el tiempo en que fui esclavo, dejaría en mi testamento mi piel al gobierno de nuestro país, con el deseo de que fuese retirada de mi cuerpo y convertida en pergamino, para que sobre él se escribiera la constitución de nuestra gloriosa América, libre y feliz. Y así, que la piel de un esclavo negro americano quede ligada a la carta constitucional de la libertad en América". [56]

16. De la igualdad formal a la igualdad real

Un segundo salto cualitativo en esta nueva dirección, lo encontramos en la obra posterior de Marx, quien nos recuerda que no basta pensar este proceso de emancipación como "acto jurídico" (teórico), sino como proceso histórico y social (práctico). Su obra *La cuestión judía* es la primera crítica de la Declaración de los Derechos Humanos, un análisis de la contradicción entre la igualdad político-jurídica *formal* y la desigualdad económica y social *real*. Una revolución como la francesa, que deja de lado la abolición de las servidumbres personales propias del feudalismo, no puede tener como consecuencia sino el re-establecimiento de la tradición romana.[57]

Mientras estos cambios se producen en las ciencias sociales de finales del siglo XIX y principios del XX, algunos especialistas en NT analizan tecnicismos lingüísticos y exegéticos dentro del universo autónomo de las cartas paulinas, discutiendo en un ejercicio filológico *ad intra,* la tesis de la esclavitud vs la tesis de la libertad en 1 Cor 7:21[58], enfrascados en controversias académicas

56 William Grimes. *Life of William Grimes, the Runaway Slave, Brought Down to the Present Time*. New Haven: Published by the Author, 1855, pag. 68.

57 Marx, *La cuestión judía* 123-126; Trigeaud, *Notions* 2: 2364.

58 "¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y, aunque puedas hacerte libre, **aprovecha más bien** *tu condición de esclavo*". La frase en negrita

sobre el tema de si la idea de Pablo era que el esclavo *podía* usar la libertad o *debía* hacerlo.[59] Estas líneas de discusión sobre temáticas bíblicas, en sociedades basadas en proyectos coloniales, son un llamado de atención a la necesidad del diálogo interdisciplinario como correctivo de los posibles excesos particularistas de la investigación en el área bíblica.

17. La esclavitud en América

La historia de la esclavitud en América a partir del siglo XVI está ligada a la empresa colonial europea. La descripción de los indígenas hecha en los textos españoles, los presenta con términos infamantes: salvajes, fieras, borrachos, idólatras, antropófagos. Descalificación necesaria para justificar el despojo y violencia

---

corresponde a las dos últimas palabras del texto griego "μᾶλλον χρῆσαι". No resulta del todo claro qué es lo que el esclavo debe aprovechar: ¿La posibilidad de obtener su libertad? o, por el contrario, su condición actual de esclavo. En vista de ello, especialistas y traductores optan por una u otra alternativa y, generalmente, la incluyen en sus traducciones aun cuando no aparecen directamente en el texto griego. Esta opción de traducción "aprovecha más bien *tu condición de esclavo*", es la seguida por la *Biblia de Jerusalén* en todas sus ediciones, correspondiendo la traducción francesa al p. Émile Osty, y las traducciones en español a Antonio M. Artola. Es también la opción seguida por Manuel Iglesias, traductor del NT, en la *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y grieg*o. Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid: Editorial Católica. 1979; y por algunas de las mejores versiones francesas (*La Bible. Traduction Œcuménique. Édition integrale*. 5e. édition. Paris: Éditions du Cerf. 1994, y *La Bible*. Traduction française sur les textes originaux par Émile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet. Paris: Éditions du Seuil. 1973; alemanas (*Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*. Freiburg: Verlag Herder. 1999.); e inglesas: *An American Translation. The Complete Bible*. J.M. Powis Smith & Edgar J. Goodspeed. Chicago-London: Chicago University Press. 1975. *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version*. Michael D. Coogan, editor. Oxford: Oxford University Press. 2001, en la misma línea de las anteriores, traduce: "Were you a slave when called? Do not be concerned about it. Even if you can gain your freedom, *make use of your present condition now more than ever*.".

59 Sobre la discusión particular de 1 Cor 7:21, ver Byron, *Paul* capítulo 4, especialmente págs. 96-115 y notas 43-44.

contra ellos. Sin esa asumida inferioridad humana y cultural, los presupuestos que justificaban la conquista y su reducción a diversas formas de esclavitud carecían de validez. Este regateo de la humanidad del indígena se nota claramente en el plano del lenguaje. El nombre dado a algunas instituciones fundamentales del período colonial ilustran bien este hecho. Siguiendo una política de segregación racial, los indígenas son desposeídos de sus antiguas tierras y relegados a espacios limitados en los que deben trabajar en condiciones de esclavitud, las llamadas *Reducciones*. En ellas se reducía a los indígenas a un lugar regido por dos tipos de autoridad, una eclesiástica y otra civil, ambas españolas. Los indígenas eran *reducidos* así, no sólo en su espacio vital sino -esencialmente, en su humanidad. Con la *Encomienda* sucede algo similar y que tiene a la vez una relación estrecha con la esclavitud. El trato dado al indígena suponía a éste como un ser inferior, incapaz de regirse por sí mismo y, por ello mismo, encomendado a otro para ser *regido por él*.

La introducción de la mano de obra africana en las plantaciones azucareras del Caribe a partir del siglo XVIII, no hará sino sustituir al esclavo indígena por un esclavo negro, con similares consecuencias, como lo demuestra una gráfica descripción que debemos a una novela de Voltaire de este período:

"El negro de Surinam"

> "Se acercaban al pueblo cuando encontraron a un negro tirado en el suelo y que no tenía más que la mitad de sus ropas, unos calzoncillos de lienzo azul. Al pobre hombre le faltaba la pierna izquierda y la mano derecha. "Por Dios -le dice Cándido en holandés- ¿qué haces allí tirado en esa terrible situación en la que te veo? Espero a mi amo el señor Vanderdendur, el famoso negociante, respondió el negro. ¿Es el señor Vanderdendur, pregunta

> Cándido, el que te ha tratado así? Sí señor, dijo el negro, es la costumbre. Todo lo que recibimos para vestirnos son un par de calzoncillos de lienzo que recibimos dos veces por año. Cuando trabajamos en el ingenio, si una piedra del molino nos atrapa un dedo, nos cortan la mano. Cuando alguno quiere escapar, le cortan la pierna. Yo me he visto en ambos casos. Es a este precio que ustedes comen el azúcar en Europa.".[60]

18. Huellas de la esclavitud en el lenguaje

Correspondiendo a la historia de la esclavitud, la temática del esclavo fugitivo tiene -correspondientemente, una larga historia en nuestro continente. Esto lo pone en evidencia la existencia de ciertos términos que se han incorporado a las diversas lenguas empleadas en él: *cimarrón*, término indígena caribe que alude al animal doméstico que vuelve a la naturaleza, tornándose nuevamente salvaje. La palabra fue adaptada por el español para designar al esclavo fugitivo que huía de las plantaciones de azúcar (*bateyes*: término taíno) y se iba a las montañas. El término fue adoptado luego en las Antillas francesas (*marron, marronne*) y en el Caribe inglés (*maroon*).

La fuga de esclavos, toda una institución en el Brasil colonial, dará origen a términos como *quilombo* (término proveniente de las lenguas quimbundo, quicongo y umbundo del África occidental[61]), que refiere a las aldeas que servían de refugio a los esclavos fugitivos en la selva, como el famoso Quilombo dos Palmares en el estado de Alagoas, fundado en el siglo XVI; o el termino *mocambo* (del quimbundo "escondrijo"[62]), y que

60 Voltaire, *Cándido* 31s.

61 Buarque, *Aurelio* 1686.

62 Ibid 1349.

eran igualmente lugares de refugio en la selva, comunes en los estados de Bahía y Mina Gerais. Esta institución encontrará su contraparte en el *palenque* de la América hispánica, como el famoso Palenque San Basilio, fundado por esclavos fugitivos en el Caribe colombiano (departamento de Bolívar). Instituciones ligadas ambas a importantes movimientos de liberación llevados a cabo por esclavos negros fugitivos convertidos en héroes del folclore popular, como el caso de Benkos Biohó en Colombia o el de Dutty Boukman en Haití.

19. Huellas de la esclavitud en la literatura: dos testimonios

De este fenómeno dará cuenta igualmente la abundante literatura que nace de esta experiencia del esclavo fugitivo, particularmente en el mundo de habla inglesa como "*La vida de William Grimes, esclavo fugitivo*" ya citada; la biografía de Sarah Bradford "*Harriet Tubman. El Moisés de su pueblo* (1866)"[63] y la novela histórica de Alex Haley "*Raíces"* publicada en 1976[64].

"El Moisés de su pueblo"

> La biografía de Sarah Bradford "*Harriet Tubman. El Moisés de su pueblo*" (1866), describe la vida de esta mujer, heroína del movimiento organizado por negros esclavos para escapar de los estados esclavistas del sur de los Estados Unidos rumbo a Canadá, conocido con el nombre de *The Underground Railroad* ("El Tren Subterráneo"). En la pág. 49 de esta obra se incluye uno de los himnos cantados por Tubman y los esclavos y esclavas que huían con ella:

63 Bradford, *Harriet Tubman,* Cf. bibliografía.

64 Haley, *Roots,* Cf. bibliografía.

Voy camino al Canadá
Tierra fría y melancólica
Las tristes experiencias de la esclavitud
No puedo soportar ya más
He servido a mi amo todos los días de mi vida
Sin recibir a cambio ni siquiera una moneda
Hoy todo ello me obliga a huir
A irme lejos, y de los azotes escapar
Adiós oh amo! No pienses mal de mí!
Voy rumbo a Canadá, tierra de libertad.
Los sabuesos ladran tras mi rastro
Y tú amo, tú también vienes detrás
Resuelto a llevarme de vuelta
Antes de que pueda *cruzar la frontera*
Me he embarcado para aquella playa más allá
Donde una persona es persona por gracia de la ley
Oh Padre justo ¡Ten piedad de mí!
Y ayúdame a llegar al Canadá
Donde los esclavos son libres al fin
He escuchado a la reina Victoria decir
Que si dejamos nuestra tierra de esclavitud
Y el lago logramos finalmente cruzar
Allí estaría ella esperando en *la otra orilla*
Con sus brazos abiertos de par en par
Para darnos a todos por fin *un tranquilo hogar*
Adiós oh amo! No pienses mal de mí!
Voy rumbo a Canadá, tierra de libertad.[65]

Estos términos destacados en itálica forman parte de un vocabulario recurrente entre los cantos espirituales de los esclavos negros estadounidenses, y expresan el imaginario utópico de esta comunidad, usando expresiones e imágenes basadas en la experiencia bíblica del éxodo: ir camino a la tierra de libertad, cruzar la frontera, alcanzar la otra orilla, tener por fin un tranquilo hogar.

65 Bradford, *Harriet Tubman* 49s.

La saga de una familia de esclavos liberados

La novela de Alex Haley *Raíces* (1976), traza los orígenes de su familia desde Gambia, África occidental, hasta su presente en Annapolis, Maryland. El éxito editorial de esta obra fue tan grande que el año siguiente a su publicación, la cadena estadounidense ABC produjo una miniserie para la televisión. El capítulo final fue visto por más de cien millones de personas. En la escena final de esta serie, se incluyen las palabras del *gallero George*, antepasado del autor que, con palabras que nos hacen recordar la confesión de Dt 26:5-9, dice a su familia reunida en la primera tierra que han comprado y que pueden llamar *suya*:

"El primer esclavo de nuestra familia fue mi abuelo 'Kunta Kinte', pero no siempre fue esclavo. Antes había sido un hombre libre en otro país, un país llamado África; pero los negreros le cogieron mientras buscaba un tronco para hacer un 'Tan-Tam' y le trajeron a América, a un lugar llamado Annapolis. Pero Kunta Kinte nunca olvidó adonde había nacido. Jamás olvidó África, ni las palabras que aprendió cuando era niño: 'Kobokó' que significa *sol* y 'Kambi Bolongo' que significa *río*. Y para ser libre de nuevo, no se cansó nunca de luchar contra sus cadenas, ni aún después de que le cortaran medio pie para que no escapase. Antes de morir, pasó su sueño de libertad a su hija, Kizzi, mi madre, y ella antes de morir, me lo pasó también a mí. Y yo procuré mantener vivo ese sueño en mis hijos hasta que llegara este día. *Escúchame viejo africano: la carne de tu carne ha conseguido la libertad. Tú eres libre por fin. Todos nosotros somos libres!*".[66]

66 Capítulo 60 de la miniserie televisiva, traducción propia.

20. Formas de la esclavitud en el mundo de hoy

La esclavitud no es evidentemente un fenómeno circunscrito al pasado. Como lo dice K. Bales en un estudio reciente sobre la esclavitud en el mundo contemporáneo:

> "Esclavos en Pakistán pueden haber elaborado los zapatos que llevamos y la alfombre sobre la que estamos parados... esclavos de Caribe pueden haber producido el azúcar en nuestra mesa y los juguetes en las manos de nuestros niños. En India pueden haber tejido la camiseta que cubre nuestra espalda y haber pulido el anillo que llevamos en nuestra mano. Su paga ha sido nula.
>
> Los esclavos tocan nuestra vida de muchas formas invisibles... hacen los ladrillos para la compañía en donde se fabrican los televisores que usamos; en Brasil hacen el carbón empleado en los hornos industriales que fabrican el acero de nuestros autos; la cartera de inversiones y el fondo de pensiones lo hacen las empresas utilizando mano de obra esclava en el mundo en desarrollo. Los esclavos mantienen los costos bajos y las ganancias de las inversiones altas.[67]

Segundo momento:
de la categoría teológica al hecho social

Hemos hablado anteriormente de un procedimiento literario por medio del cual un hecho de la realidad social es convertido en una metáfora teológica (*teologización*). Hay un segundo momento que se vincula íntimamente con este primero y es un ejercicio inverso que podríamos llamar *laicización,* y que consiste en considerar aquellas realidades sociales implicadas en la realidad contemporánea, con categorías teológicas del mundo de la Biblia.

---

67 Bales, *Disposable people* 3-4.

Este segundo momento está relacionado con el contexto de recepción del texto bíblico. Nos referimos aquí a un momento particular de este proceso que tiene lugar en la Modernidad y laiciza ciertos temas y motivos bíblicos. En el siglo XIX, con la expansión del capitalismo, aparece una nueva clase social, el proletariado urbano, cuyas condiciones miserables de trabajo y existencia colocará en primer plano la cuestión social.[68] El nuevo *realismo literario* mostrará la barbarie de la nueva sociedad en toda su crudeza: *La pequeña Dorrit* de Dickens, el *Germinal* de Zola, *Pobres Gentes* de Dostoievski, etc. En este contexto, la comprensión de ciertos conceptos fundamentales de la teología bíblica da un giro fundamental, y adquieren significados nuevos no ligados ya, únicamente, al universo de la religión sino al ámbito de la vida política y social. Al cambiar el entorno político y los valores de la sociedad, cambian correspondientemente las posibilidades de lectura del texto bíblico, de sus personajes, de sus temas. El concepto de *condenación* por ejemplo, deja de entenderse en relación con el castigo en el más allá. *Condenada* es ahora aquella persona para quien la vida aquí en la tierra *es un infierno*. Esas existencias miserables y marginales que mueren en las minas y en los tugurios de las sociedades descritas por Dickens y Zola; en los hospitales para enfermos mentales, en los submundos penitenciarios. Caín no será ya la encarnación del pecador sino, por el contrario, la figura del héroe que se revela contra una autoridad injusta. El *Apocalipsis* es ahora la encarnación del gran sueño revolucionario que anuncia un mundo nuevo. En el ámbito latinoamericano es la realidad del trabajo en las minas de cobre, la vida del indio en las

68 Un desarrollo extraordinario de este tema en: Roux-Lanier, *Le temps* 386-484, véase en particular págs. 390-393.

grandes haciendas, del negro en los bateyes caribeños. En este segundo momento, la figura literaria y teológica remite de vuelta a una realidad social.

Trabajadores esclavos hoy:

"Todo se inicia cuando un contratista hace contactos con modestos trabajadores de regiones pobres y pasa a ofrecerles empleos. Los trabajadores que aceptan la propuesta reciben de inmediato una suma en dinero para dejar con su familia. Enseguida, ellos son transportados hasta el nuevo local de trabajo. Llegando a la hacienda, el peón es alojado en un pequeño barracón que mal se presta para abrigar a todos los operarios. Se trata siempre de una cabaña de madera, sin ventanas, sin letrina y con poca iluminación. Viven sin agua potable y reciben una alimentación precaria. Son obligados a comprar los productos vendidos en la tienda del hacendero. Llegado el día de pago, el trabajador es sorprendido al saber que tiene un gran débito para con el patrón y que deberá pagar por las herramientas del trabajo (motosierra, cuchillos, etc.), equipo que utiliza en su actividad (botas, guantes, sombreros, etc.), por el dinero que le fue anticipado y por los costos involucrados en su transporte y alimentación. Es en este momento que el trabajador descubre que el sueño de tener un empleo se transforma en una pesadilla. En la mayoría de los casos el peón se da cuenta de que está prisionero, esclavo, rendido y vigilado por pistoleros fuertemente armados" (Folha de São Paulo, 20.10.2002, p. A-4).[69]

69 http://jus.uol.com.br/revista/texto/5997/el-trabajo-esclavo-hoy-en-brasil

V. *Retrasos*

Dos dimensiones de la experiencia humana están particularmente ligadas a la institución de la esclavitud: la explotación y la obediencia. La primera ha sido mencionada ya en el cuaderno, queremos destacar aquí la segunda dimensión: el poder y la sumisión. Hemos señalado el uso de la esclavitud como metáfora teológica en la Biblia. Interesa este hecho porque las imágenes implicadas en esta metáfora, repetidas a lo largo de una vida, graban en la mente de aquellos humildes campesinos/as que las escucharon y emplearon a lo largo de los siglos, una especie de *pedagogía del sometimiento* que ve reflejada en esas categorías religiosas, su propio destino real.[70]

Un elemento en la experiencia del esclavo fugitivo que intenta reiniciar su vida es el miedo que acompaña esta nueva existencia furtiva. Los temores concretos (a ser atrapado, castigado, descubierto, devuelto), forman un miedo generalizado que reduce la humanidad del esclavo y lo convierte en un ser paralizado. Epicteto (*Discursos* I: 1,59.62), describe el caso de un esclavo fugitivo que asiste al teatro, y compara su conducta con la de otro hombre libre presente en el espectáculo. Mientras este último contempla la obra, aprende y disfruta, el esclavo queda aterrorizado cada vez que escucha la palabra *amo* en los diálogos. Atemorizado, vuelve a ver de un lado para otro sin poder disfrutar ni aprender nada, angustiado por el temor a ser visto por cualquiera y apresado.[71]

70 Casalis, *Jesús* 120.

71 Epictetus, *Discourses* 203.

Una de las estrategias de sobrevivencia del esclavo antiguo era la obediencia. Un texto sumerio conocido como *El diálogo entre el amo y el esclavo*, ilustra esta estrategia del esclavo que busca congraciarse con su amo, aprobando de modo entusiasta cualquier decisión que éste tomara, aun cuando cambiase de parecer al momento siguiente.

"- ¡Esclavo, a mis órdenes!

- ¡Sí, mi amo, sí!

- Pronto, ve a buscar y tráeme agua para las manos, para que pueda preparar a mi dios un sacrificio.

- ¡Prepáralo mi amo, prepáralo! El que prepara a su dios un sacrificio tiene el corazón alegre, se gana cada vez su confianza.

- No, esclavo, no le prepararé un sacrificio a mi dios.

- No lo prepares mi amo, no lo prepares. Acostumbrarás a tu dios a correr detrás de ti como un perro, te exigirá ritos, una estatuilla o alguna otra cosa.

"- ¡Esclavo, a mis órdenes!

- ¡Sí, mi amo, sí!

- Quiero amar a una mujer

- ¡Ámala mi amo, ámala! El que ama a una mujer olvida penas y preocupaciones.

- No, esclavo, no amaré a esa mujer.

- No lo ames mi amo, no lo ames. La mujer es una cisterna, un pozo, una fosa.
La mujer es una daga afilada que le corta el cuello al hombre".[72]

72 Lévêque, *Sabidurías* 87.

En la sociedad actual no se trata ya de grillos y cadenas, sino de aquellas formas de sobrevivencia que inducen a la persona al "con-*vencimiento*" de que ciertas formas de conducta son propias para ganar aprobación. Las formas de vigilancia y control establecidas en la sociedad contemporánea son de una sutileza y eficacia tal, que no son percibidas más como formas de control o castigo. Cf. recuadro sobre *El misterio de la esclavitud voluntaria* en de la Boètie (pág. 43).

Un salto importante en la comprensión de esta dialéctica entre el poder y la sumisión, lo representa la obra de Michel Foucault *Surveiller et punir* (1975).[73] En el capítulo "El panoptismo", alude Foucault a un escrito de Jeremy Bentham en el que se propone una estructura arquitectónica (el panóptico), pensada para tener control absoluto en una institución penal. Foucault retoma esta idea y la analiza en su evolución histórica; según él, el mayor efecto del panóptico es:

- Inducir en el detenido un estado conciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder.
- Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción.
- Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio.
- Que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce.
- *En suma*: que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son portadores.[74]

---

73 Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. Editorial Siglo XXI. México/Buenos Aires. 1976.

74 Foucault, *Vigilar* 121.

Como puede verse por esta cita, las formas de autoridad y obediencia en la sociedad contemporánea adquieren expresiones muy diferentes al látigo y las cadenas de la antigüedad. La expresión más acabada de voluntad de obediencia es aquella en donde el poder se ha interiorizado, automatizado. Es esto lo que podemos ver en una obra de Mark Twain. En este caso, la mediación del control no se da por medio de la tecnología sino por medio de la religión.

21. El escape del esclavo fugitivo como motivo literario

"Las aventuras de Huckleberry Finn", escrita en 1855 por M. Twain es un ícono de la literatura estadounidense, y considerada en su país una obra maestra del rango de Cervantes o Molière. Según E. Hemingway, toda la literatura moderna estadounidense procede de este libro "Nada hubo antes. Nada tan bueno ha habido después". (*Green Hills of Africa*).[75] El personaje es un adolescente marginal, hijo de un alcohólico que huye de su pueblo y encuentra a un esclavo fugitivo a quien ayuda en su huida. Esta acción lo sumirá después en una crisis de culpabilidad por haber violado una regla: el deber de denunciar a un esclavo fugitivo. A este vagabundo blanco y al esclavo fugitivo negro, los iguala su deseo de huir de una sociedad que -por distintas razones, los rechaza a ambos.

El joven blanco se siente desgarrado por la mala conciencia que le causa haber ayudado a escapar a un esclavo fugitivo. Oscila entre la visión de mundo esclavista en la que fue socializado, y los sentimientos espontáneos que lo motivan a liberar a Jim, el esclavo negro. Las contradicciones de su moral, a la vez cristiana y esclavista, se hacen evidentes cuando el muchacho se siente

75 Cf. Bompiani, *Avventure di Huckleberry.*

condenado al infierno por haber tratado a Jim como a un igual, como a otro ser humano. Se debaten en este personaje, el instinto natural que lo lleva a la solidaridad y una conciencia deformada por los imperativos de una sociedad esclavista. A continuación, un par de párrafos que ilustran este drama.

22. *Huckleberry Finn*, capítulo 16:[76]

"Jim decía que el estar tan cerca de la libertad le hacía temblar y sentirse febril. Bueno, yo puedo decir que a mí también me hacía temblar y sentir fiebre el escucharlo, porque empezaba a darme cuenta de que era casi libre, y ¿quién tenía la culpa? Pues yo. No podía quitarme aquello de la conciencia, hiciera lo que hiciera.

Me preocupaba tanto que no podía descansar; no me podía quedar tranquilo en un sitio. Hasta entonces nunca me había dado cuenta de lo que estaba haciendo. Pero ahora sí, y no paraba de pensarlo y cada vez me irritaba más. Traté de convencerme de que no era culpa mía, porque no era yo quien había hecho a Jim escaparse de su legítima propietaria, pero no valía de nada, porque la conciencia volvía y me decía cada vez: «Pero sabías que huía en busca de la libertad, y podías haber ido a remo a la costa y habérselo dicho a alguien».

76 Twain, *Aventuras*, Cf. bibliografía.

Era verdad: aquello no había forma de negarlo. Ahí eso me dolía. La conciencia me decía: « ¿Qué te ha hecho la pobre señorita Watson para que vieras a *su negro* escaparse delante de ti mismo y no dijeras ni una sola palabra? ¿Qué te había hecho aquella pobre anciana para tratarla tan mal? Pues… había tratado de que fueras bueno por todos los medios que ella conocía. Eso es lo que había hecho»…

Jim hablaba en voz alta todo el tiempo mientras que yo hablaba solo. Según él, lo primero que haría cuando llegase a un estado libre sería ahorrar dinero y no gastarse ni un centavo, y cuando tuviera bastante compraría a su mujer, que era esclava en una granja cerca de donde vivía la señorita Watson, y después trabajarían los dos para comprar a sus dos hijos, y si el dueño de éstos no los quería vender, conseguirían que un abolicionista fuera a robarlos. Al oír aquellas cosas casi se me helaba la sangre. Antes jamás se habría atrevido a decir todo aquello. Así era como había cambiado en cuanto pensó que casi era libre. Es lo que dice el dicho: «Dale a un negro la mano y se toma el codo». Yo pensaba: «Esto es lo que me pasa por no pensar». Ahí estaba aquel negro, al que prácticamente había ayudado yo a escaparse, que decía con todo descaro que iba a robar a sus hijos: unos niños que pertenecían a un hombre a quien yo ni siquiera conocía; un hombre que nunca me había hecho ningún daño…

Mi consciencia me empezó a doler más que nunca hasta que por fin le dije: «Déjame en paz... todavía no es demasiado tarde; en cuanto se haga de día

voy a tierra y lo digo». Inmediatamente me sentí tranquilo y feliz y ligero como una pluma. Habían desaparecido todos mis problemas. Volví a mirar muy atentamente si había una luz… Al cabo de un rato se vio una. Jim gritó: —¡Estamos a salvo, Huck, estamos a salvo! ¡Levántate y salta de alegría! ¡Por fin es El Cairo, estoy seguro!... —Dentro de poco estaré gritando de alegría y diré que todo es gracias a Huck; soy un hombre libre y nunca lo habría podido ser de no haber sido por Huck; ha sido Huck. Jim no lo olvidará nunca, Huck; eres el mejor amigo que ha tenido Jim en su vida y eres el único amigo que tiene ahora el viejo Jim…".

Huck huye de la ciudad. En la huida su conciencia le habla, pero esa voz es un eco que no hace sino reproducir los contenidos de la moral social. La angustia de Huck es la resonancia íntima de esos valores. Si bien la religión cristiana promueve la libertad como un valor fundamental, el papel de la religión se ha plegado en esta sociedad a los dictados de una moral esclavista. La educación cristiana que Huck ha recibido acentúa este conflicto interior, pues ha aprendido que "lo correcto" sería entregar a Jim. La contradicción entre esta visión de mundo esclavista y la visión de mundo cristiana, no es percibida como tal por el personaje. Él reproduce simplemente los valores aprendidos y experimenta luego la inevitable crisis de culpabilidad.

Ahora bien, en Huck está presente no sólo el imperativo aprendido de una sociedad esclavista, sino el instinto natural del sentido común: la identidad y solidaridad con quien busca la libertad. En el fondo, la meta del esclavo que huye (la búsqueda de la felicidad), es también su propia búsqueda. Aquí se presenta el dilema de este personaje: la búsqueda de ese esclavo en pos de la libertad, es la suya propia. Pero en este momento, el adolescente solo percibe su huida como un simple alejamiento de una situación que le resulta opresiva. En este sentido Jim, el esclavo negro, va delante de él.

Un rasgo interesante de esta moral social es la comprensión del mal en términos de la acción personal solamente. Según se dice Huck a sí mismo: los dos hijos de Jim "pertenecían a un hombre.. que nunca *me* había hecho ningún daño". Las normas de una sociedad esclavista y las implicaciones que se desprenden de esto son invisibles para él. Su acción concreta (no delatar al esclavo fugitivo), se percibe sin embargo como un delito que no tiene justificación alguna. El mal es visto solo en su dimensión individual, no en las condiciones generales de una sociedad ciega a las verdades morales evidentes de la naturaleza humana, el respeto frente a uno de los anhelos más decisivos de todo ser humano: la libertad.[77]

Huckleberry Finn es un personaje símbolo, marcado por su lucha por la sobrevivencia, por el conflicto entre el impulso de su conciencia que lo llama a la libertad, y la necesidad instintiva de seguridad, representada por un orden social represivo. Ése es en el fondo el conflicto fundamental del esclavo fugitivo de la antigüedad, pero también el conflicto de toda persona en la sociedad tecnologizada de hoy, que homologa la sobrevivencia con la obediencia.

77 Cochoi, *Les Aventures,* Cf. bibliografía.

Bibliografía

Avalos, Héctor. *Slavery, Abolitionism and the Ethics of Biblical Scholarship*. Sheffield Phoenix Press. Sheffield. 2011.

Babilonian Talmud. The Jewish Virtual Library: https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Talmud/talmudtoc.html– consultado 15/4/2015.

Bales, Kevin. *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*. University of California Press. Berkeley. 1999.

Barnet Miguel. *Biografía de un Cimarrón*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. 1977.

Berger, Klaus. Libertad/Escritura, en: Karl Rahner, editor. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*. Tomo 4. Editorial. Herder. Barcelona. 1973, col. 284-291.

Bompiani, Valentino. *Dizionario Bompiani delle Opere e dei Personaggi di tutti i Tempi e di tutte le Letterature*. CD-ROM. Lainate, Milano: Rcs Libri S.p.A. 2003.

Bradford, Sarah. *Harriet Tubman. The Moses of her People*. Gloucester. Publicado originalmente en 1866 y reeditado en 1961 por la editorial Peter Smith. Massachusetts, con prólogo de Butler A. Jones.

Braulik, Georg. *Deuteronomium II 16,18 – 34,12*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter Verlag. 1992.

Buarque de Holanda Ferreira, Aurelio. *Aurélio Século XXI. O Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A. 1999.

Buis, Pierre / Jacques Leclercq. *Le Deutéronome. Sources Bibliques*. Paris: Gabalda. 1963.

Byron, John. *Recent Research on Paul and Slavery*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. 2008.

Cardellini, Innocenzo. *Die biblischen-"Sklaven" Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts*. Bonner Biblische Beiträge Band 55. Bonn. Peter Hanstein Verlag. 1981.

Casalis, George. "Jesús, ni vencido ni monarca celestial", en: *Jesús, ni vencido ni monarca celestial*. José Míguez Bonino, editor. Editorial Tierra Nueva. Buenos Aires. 1977.

Clément, Élisabeth /Chantal Demonque, Editeurs. *Philosophie. Terminal L.* Paris: Hatier. 1995.

Cochoi, Nathalie. “Les Aventures d’Huckleberry Finn- Twain, Mark (1884)”, en: *Encyclopædia Universalis 2008*. Version 13. DVD-ROM. Paris: Encyclopædia Universalis. 2007.

Croatto, José Severino. Conciencia mítica y liberación, en: Rafael Aguirre y Féliz García López, editores. *Escritos de Biblia y Oriente*. Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 38. Universidad Pontificia/Instituto Español Bíblico y Arqueológico. Salamanca/Jerusalén. 1981, p. 347-358.

Crüsemann, Frank. *Preservação da Liberdade. O Decálogo numa Perspectiva Histórico-Social*. 2ª. Edição. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Editora Sinodal. 2006.

Dandamaev, Muhammad A. *Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC).* Rev. Edition. Northern Illinois University Press. DeKalb, Ill. 1984.

Davies, Margaret. “Work and Slavery in the New Testament: Impoverishment of Traditions”, in: John W. Rogerson - Margaret Davies and M. Daniel Carroll (editors), *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement 207). Sheffield Academic Press. Sheffield.1995, pp.315-347.

De La Boétie, Étienne. *El misterio de la esclavitud voluntaria*. Traducción tomada de Revista Trasversales, No. 8/2007, versión electrónica, consultada 5/52015: http://www.fundanin.org/boetie.htm

Durham, David A. *Walk through darkness*. New York: Doubleday. 2003. Kindle Edition.

Durham, David A. *Walk through darkness*. New York: Doubleday. 2003. Reseña de la obra en Publishers Weekly- http://www.publishersweekly.com/978-0-385-49925-5 (Consultado 29.8.13).

Epictetus. *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and the Fragments*. Loeb Classical Library. Trans. W.A. Oldfather. Volume I. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1956.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo XXI. México. 1976.

Glancy, Jennifer A. Combes. I.H.A. The Metapher of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century. JSNT. Supp. 156. Review. *Journal of Biblical Literature,* Vol. 120, No. 2 (Summer, 2001), pp. 391-393.

Gressmann, Hugo (Hrsg.). *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. Berlin und Leipzig. Verlag Walter de Gruyter & Co. 1926.

Grimes, William. *Life of William Grimes, the Runaway Slave, Brought Down to the Present Time*. New Haven: Published by the Author. 1855. Texto tomado de la edición electrónica: http://docsouth.unc.edu/neh/grimes25/summary.html - Revisado 30.9.13.

Gründel, Johannes. Art. Derecho natural, en: Karl Rahner, editor. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*. Tomo 2. Editorial. Herder. Barcelona. 1973, col. 228-240.

Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. Fünfte Auflage. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1968.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Verdad e imagen 30. 8va. Edición. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1977.

Haley, Alex. *Roots. The Saga of an American Family*. New York: Vanguard Press. 2007.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of Right. The Philosophy of History*. Trans. By T.M. Knox & J. Sibree. Great Books of the Western World 46. M.J. Adler, Editor. Chicago. William Benton Publisher. 1984.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Editorial Alianza. Madrid. 2001.

Hurowitz, Victor A. "His master shall pierce his ear with an owl" (Exodus 21:6). Marking Slaves in the Bible in the Light of Akkadian Sources. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. Vol. 58 (1992), p. 47-77.

Johnston, Sarah Iles, Editor. *Religions of the Ancient World*. Harvard: Belknap Press of Harvard University Press. 2004.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris. Gallimard. 1947.

Lara Peinado, Federico. *Leyendas de la antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos*. Temas de Hoy. Madrid. 2002.

Lévêque, Jean. *Sabidurías de Mesopotamia*. Documentos en torno a la Biblia 26. Editorial Verbo Divino. Estella, Navarra. 1996.

Marx, Karl / Engels, Friedrich. *Sobre la religión I*. Edición preparada por Hugo Assmann – Reyes Mate. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1979.

Mendelsohn, Isaac. *Slavery in the Ancient Near East*. Greenwood Press Publishers. Westport, Conn. 1978.

Montesquieu, Charles de Secondat baron de. *Montesquieu. The Spirit of the Laws. Cambridge Texts in the History of the Political Thought*. Edited by A. M. Cohler / B.S. Miller / H.S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.

Morla Asensio, Víctor. *Eclesiástico. Texto y Comentario. Mensaje del Antiguo Testamento 20*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1992.

Neher, André. *Moïse et la vocation juive*. Seuil. Paris. 1970.

Onfray, Michel. «Esclave», en: *II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire. Tome 1. Philosophie Occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France. 1998, págs. 835-836.

Reinmuth, Eckart. *Der Brief des Paulus an Philemon. Theologisher Handkommentar zum Neuen Testament*. Evangelische Varlagsanstalt. Leipzig. 2006.

Rey, Alan, Editor. *Dictionnaire culturel en langue française*. Tome III. Lehm-Réajuster. Paris: Dictionnaires Le Robert – Sejer. 2005.

Rose, Martin. *5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze*. Zürcher Bibelkommentare. Zürich: Theologischer Verlag. 1994.

Roux-Lanier, Catherine / Jean-Michel Besnier / Jean Jacques Jolly / Daniel Pimbé / Alain Trousson. *Le Temps de Philosophes*. Paris: Hatier. 1995.

Sanmartín, Joaquín. *Códigos legales de tradición babilónica*. Pliegos de Oriente. Editorial Trotta. Barcelona. 1999.

Schökel, Luis Alonso / Víctor Morla / Vicente Collado. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta. 1994.

Scurlock, JoAnn. Sorcery in the Stars. STT 300, BRM 4.19-20 and the Mandaic Book of the Zodiac. *Archiv für Orientforschung*. Bd. 51 (2005/2006) p. 125-146.

Séneca. *Epístolas Morales a Lucilio*. Trad. Ismael Roca Meliá. Biblioteca Clásica Gredos 92. Madrid: Editorial Gredos. 1984.

Seneca. *Selected Letters*. Translated with an Introduction and Notes by Elaine Fantham. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press. 2010.

Seux, Marie-Joseph. *Leyes del Antiguo Oriente*. Documentos en torno a la Biblia 15. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino. 1987.

Sófocles. *Las siete tragedias*. Traducción de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa. México. 2005.

Tigay, Jeffrey H. *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia-Jerusalem: The Jewish Publication Society. 1996.

Trigeaud, Jean-Marc. «Servitude», en: *II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire. Tome 2. Philosophie Occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France. 1998, págs. 2362-2365.

Triviño, José María, *Filón. Obras Completas*. Volúmenes I-V. Buenos Aires: Editorial Acervo Cultural. 1976.

Twain, Mark. *Aventuras de Huckleberry Finn*. Versión electrónica preparada por Patricio Barrios. Consultada 15/4/2015-- http://www.librosmaravillosos.com/aventurasdehuckleberryfinn/index.html

Vaux, Roland de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Editorial Herder. Barcelona. 1976.

Voltaire. *Cándido. Zadig. El Ingenuo. Micromegas. Memnón y otros cuentos*. Editorial Porrúa. México. 1997.

Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. 1992.

Wengst, Klaus. *Der Brief an Philemon*. Verlag. W. Kohlhammer. Stuttgart. 2005.

White, Kevin. *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*. Sage Publications Ltd. London. 2002.